ΣΟΦΙΑ

Revista Teosófica

Satyat nâsti pâro dharmah.

NO HAY RELIGIÓN MÁS ELEVADA QUE LA VERDAD

EPÍLOGOS DEL MES

Nuestra conciencia.

Federico Nietzsche corre la suerte de los grandes pensadores que han llegado hasta los últimos. Sus palabras, sus ideas, su propio pensamiento, son susceptibles de las más opuestas y encontradas interpretaciones. En los primeros instantes, tomándole en su apariencia agresiva contra el orden establecido por fuerza, se invocó por los que creen que la independencia de un yugo es el elogio y la exaltación de todas las rebeldías y profanaciones, se le tomó como un último materialista, como un filósofo de los salvajes, y así, cuando alguien indicó sus misticismos, sus anhelos, sus ansias por lanzar más allá de lo visible las flechas de sus deseos más íntimos, se burlaron de quien pretendiera diputarle por un místico.

Y Federico Nietzsche no fué más que un místico, un místico á la moderna, á pesar y en contra suya, como lo fueron por deliberado empeño Tomás Carlyle y el ilustre Schelling. La mejor enseñanza para regirnos ahora la ha dado Nietzsche en aquel pensamiento suyo que dice poco más ó menos á la letra: «Nada tan vergonzoso como un arrepentimiento.»

En esta frase, que tomada de pronto, sin el examen, sin el estudio que le costó á su autor estamparla, alguien ha visto un puro cánon de la más desenfrenada desaprensión, y está pre-

cisamente la más alta enseñanza moral que se puede dar al deprimido espíritu actual. No se pide la pérdida de la vergüenza, lo que se pide es un no haya lugar á avergonzarse; un obrar tal, un hacer tan puro y tan perfecto que desaparezca la más remota posibilidad de un cambio.

Para la emisión de nuestro juicio no podemos desear una norma más definida y concluyente: tener conciencia. Sí, tener conciencia, eso es lo que de un modo más llano, pero menos imperativo, significa la gran máxima del discutido filósofo. ¿Se puede pedir más? ¿Se puede dar más á los hombres? Imposible. Lo más que podemos desear en una deliberación cualquiera es tener una absoluta firmeza, fundarla de tal modo sobre nuestra propia moral, que jamás podamos sentir la vergüenza de un arrepentimiento.

Y el que vota, el que decide, el que juzga según su propio y recto buen juicio, no se conmoverá nunca, porque destierra para siempre de sí mismo esos temblores últimos de la conciencia insegura.

De nuestro propio poder.

En el pleito, en el litigio puede vacilar el ánimo, no por lo inseguro de nuestro yo, sino por la ambigüedad de la ley que permite ó consiente hasta un límite determinado. Pero es que en lo perecedero, en lo opinable queremos esclavizar nuestra conciencia y dejarla en reposo sobre cualquiera de los platillos que tiemblan en la balanza.

Eso es abdicar de sí. La conciencia, el buen juicio se adhiere, se funde inmediatamente con la veracidad fatal de las cosas, sin vacilar un momento.

En lo evidente no se pide un plazo para votar, para enrolarse en la escuadra. Todas las almas, todas las mentes han de servir de un modo inevitable, obligatorio, permanente. En la opinión, en lo opinable, en lo no permanente y transitorio es donde podemos pedir un plazo, donde puede conmoverse el ánimo y vacilar hasta alcanzar el reposo que ha roto ó quebrantado una circunstancia.

Una buena conciencia, un recto juicio oscilará menos que otra conciencia, ó que otro juicio menos firme, en presencia de dos solicitantes cualesquiera. Pero la más firme y segura conciencia no vacilará, dudando en caer sobre éste ó sobre el otro

platillo, sino que colocándose en el fiel de la balanza propenderá el verdadero equilibrio, hallando el justo peso que ha de medir lo que haya de medirse.

Lo que se ha dado á la disputa de los hombres no ha sido lo verdaderamente substancial, sino aquello por lo cual ha de medirse el verdadero valor de sus almas. El destino pregunta á los hombres para medir, no su justicia ni sus ansias, sino su capacidad mental.

Hace una obra análoga á la que se hace á veces con los niños para saber su desarrollo más elevado: ¿Qué pesa más, una arroba de paja ó una arroba de hierro?

La justa inteligencia sabe que el peso es igual, y lo sabe porque equilibra la balanza y en vez de arrojarse fieramente sobre un platillo se coloca sobre el fiel.

El gran poder que tenemos para justipreciar todos los pesos, para contrastar las medidas lo tenemos en nosotros al poseer una buena conciencia y un justo juicio.

ARIMI

SAMUEL ZARZA

En 1885, los *Materiaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme* insertaron la siguiente nota (1): «En una lección del Dr. Topinard, publicada en la *Gazzette medicale* (2), se dice que un judío, Samuel Sarsa, fué quemado vivo en 1450 por haber sostenido la antigüedad del hombre. ¿Quién podría darnos más detalles sobre Sarsa y su obra?»

La misma colección publicaba poco después una nota concebida en estos términos (3): «He aquí el pasaje sobre el que se fundaba el Dr. Topinard, citando este hecho en una de sus explicaciones: *Itaque duxerunt eum ad tribunalem et condemnarunt ad supplicium ignis, propterea quod asseruisset antiquitatem seculi coram judicio corum. Shikard in Tarick, p. 175; ap Prae Præ-*

(1) *Materiaux*, t. XIX, p. 448.
(2) París, 1877.
(3) *Materiaux*, t. XIX, p. 541.

Adamita Utis, or the Fable of primeval men created before Adam exploded, de J. Conrad Danhauer, 8.°, Argentor, 1656 (1)». Mr. Cartailhac añadía: «Insistimos en obtener más amplias noticias por parte de nuestros compañeros que, más felices que nosotros, descubran esas obras en alguna biblioteca.»

Nadie respondió al llamamiento de Mr. Cartailhac.

Ha parecídonos útil esclarecer el problema promovido por esas dos notas, recurriendo, no á obras de segunda mano casi siempre llenas de errores—sobre todo en lo que toca á la historia y á las doctrinas de los rabinos—, sino dirigiéndonos á las obras del mismo Zarza. Como los escritos de este rabino están en hebreo, lengua que conocemos imperfectamente, hemos solicitado el concurso de un joven hebraizante ruso, Mr. Salomón Fuchs, que graciosamente, para nosotros, ha hecho las lecturas y las traducciones necesarias en la Biblioteca Nacional. A él, y *únicamente á él* le corresponde el mérito científico del presente trabajo, pues nuestro papel se ha limitado á suscitar sus indagaciones y á ordenar los materiales que nos ha suministrado. Se nos dispensará el entrar en algunos detalles que directamente no interesan la doctrina filosófica de Zarza; pero hemos creído que al sacar del olvido á un escritor casi ignorado, convenía reunir todos los testimonios que le conciernen y colocarle en el medio histórico en que vivió.

Ante todo hablemos del nombre de este rabino. En el prefacio de su *Comentario del Pentateuco,* dice que se le ha llamado en hebreo *Ben S'né*. Como *S'né* significa *espina,* es muy probable que tal sobrenombre no sea sino la traducción literal de *Zarza,* palabra que designa en castellano una espina ó planta espinosa (2). La ortografía exacta es, pues, Zarza y no *Sarsa* ó *Çarça*.

Como se hablará muchas veces, después, de las obras de este sabio, debemos empezar por indicar sus títulos y los asuntos que se tratan en ellas.

1.° *Mekor-Haim,* es decir, «Fuente de la vida», comentario

---

(1) Reproducimos esta nota tal como apareció; se verá más adelante que contiene alterados los números.

(2) Esta explicación se debe á Fr. Delitzsch (cf. Fürst, *Litteraturblatt des Orients,* 1840, p. 18). Zunz creía equivocadamente que el nombre Zarza se derivaba de Zarga, pueblo de Extremadura.

filosófico del Pentateuco, que concluyó en Valencia en 1368 (1). Este comentario no es, en gran parte, más que una compilación en la que se encuentran las ideas de los sabios judío-árabes, especialmente de Abraham Aben-Ezra (2), que es la principal autoridad de Zarza, de Maimónides, de Samuel Aben Tibbon y de otros (3).

2.° Una segunda obra de Zarza, titulada *Mikhlal-Yophi*, no se imprimió jamás; sabemos que fué compuesta también en Valencia en 1369. Existen muchos manuscritos de ella en diferentes bibliotecas, entre otras, en la Biblioteca Nacional de París (4). Este tratado se divide en 7 libros y en 151 capítulos, consagrado cada uno á la explicación filosófica de una sentencia del Talmud. Zarza se ocupó sobre todo en interpretar las tradiciones y las alegorías contenidas en el Talmud y los *Midrashim* (5); trató también en las exposiciones de muchos problemas de filosofía, teología y moral relativos al judaísmo.

3.° Una tercer obra de Zarza se titula *Taarôth-ha-Kôdesch*, esto es, «Pureza de la santidad», no nos ha llegado y conocemos su existencia por una carta elogiosísima dirigida á Zarza por el sabio Isaac Al-hadib, su contemporáneo y amigo. Este libro no fué acabado probablemente (6).

---

(1) La primer edición, publicada en Mantua en 1559, es un infolio de 150 hojas. Se ha citado á veces el *Mekor-Haim* como un comentario del comentario del Pentateuco debido á Aben-Ezra; eso es un error debido á una confusión entre la obra entera de Zarza y los extractos que aparecieron de ella en 1722 en Amsterdam, como explicación del comentario de Aben-Ezra. El error en cuestión lo ha reproducido el historiador más autorizado del judaísmo, Mr. Graetz. *Geschichte der Juden*, t. VII, p. 26.

(2) Sobre este singular y poderoso espíritu se puede ver la noticia de J. Dercubourg en la *Revue des Etudes Juives*, t. V (1882), p. 137, y Th. Reinach, *Histoire des Israelites*, p. 79.

(3) Sobre los autores citados por Zarza, cf. Beer, *Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden*. Leipzig, 1852, p. 80; Furst, *Litteraturblatt des Orients*, 1851, pág. 655. Steinschneider, *Catal. libr. Hebr. in biblioth. Bodleciana*, p. 1.497.

(4) Manuscritos del Oratorio, núms. 62 y 63; *Catal.* (impreso) *des mçç hebreux de la Bibliotheque nationale*, núms. 729, 730. Algunos extractos de ellos han sido dados por Beer, *Philosophie der Juden*, p. 80.

(5) Sobre los *Midrashim* cf. Th. Reinach. *Histoire des Israelites*, p. 25.

(6) Mr. Graetz cita aún tres obras de Zarza que se mencionan, dice, en el epílogo de un poema compuesto en su honor por un tal Salomón Reubein. Este poema se encuentra, según Graetz, al fin del *Mikhlal Xphi*, pero no hay rastro de él en el M. S. de la Biblioteca Nacional.

Lo que sabemos de cierto tocante á la biografía de Zarza se reduce á muy poca cosa; la fuente más autorizada sobre el particular son las indicaciones clarísimas que suministra en sus propias obras. Estas nos enseñan que Samuel Zarza vivió en Valencia, en España, á mediados del siglo XIV, que hizo muchísimos viajes, entre otros, á Barcelona y á Perpiñán (1). La época de su actividad indícase de una manera inexacta por todos los cronistas y biógrafos anteriores á Mr. Steinschneider, el eminente historiador de la literatura judía. Se habia confundido también á *Zarza, Ibu S'né* con el filósofo árabe *Ibn Sina* ó Avicena, que vivió de 980 á 1037 (2). La verdadera fecha de los escritos de Zarza está indicada con precisión al final del *Mekor-Haim,* donde el autor nos dice que su libro fué acabado en el año 5128 de la creación del mundo, que corresponde al año 1368 de la era cristiana. En el prefacio de su segunda obra *Mikhlal Yophi,* Zarza dice que la compuso en 5129 del mundo (1369 de Jesucristo), durante la guerra civil entre Pedro el Cruel y su hermano Enrique II. Parece que en esa época Zarza era ya un anciano, pues en el *Mekor Haim* se lee muchas veces la frase siguiente: «Explicaré mejor estas cosas en la obra que me propongo escribir, *si Dios prolonga mis días.*» Por otra parte, no se halla ninguna mención de él después de 1369, y como ya lo hemos dicho, su tercer obra ha debido quedar sin concluir; podemos suponer, pues, que Zarza murió hacia 1370. Se ve que la fecha de 5253 del mundo (1493 de la era cristiana), que ha sido dada por diferentes cronistas, como la de su muerte, no puede fundarse sino sobre un craso error: la de 1450 indicada por Mr. Topinard, según una obra del siglo XVII, no merece tampoco discutirse.

Las obras de Zarza nos enseñan mucho más acerca de la situación moral é intelectual de sus correligionarios de España que sobre las vicisitudes de su propia vida. No conocemos más que un sabio únicamente que haya tenido relaciones de amistad con él: el rabino Isaac Al-hadib (3), que le dirigió una epístola elogiosísima acerca de sus dos primeras obras, y que le pedía le

(1) *Mekor-Haim*, fol. 56, v.
(2) Cf. Furst.—*Litteraturblatt des Orients,* 1840, p. 250.
(3) Sobre Al-hudib cf. Zunz, *Zur Geschichte und Litteratur*, p. 423; Steinschneider, *Catal libr. Hebr in bibl. Bodl,* p. 1086.

remitiese la tercera según una promesa que le había hecho (1). La epoca de la madurez de Zarza, ó cuando menos de su actividad literaria, es una de las más tristes de la historia del judaísmo, ese largo martirologio al que la Revolución Francesa ha puesto fin en la Europa occidental. Dos hermanos, Pedro el Cruel y Enrique II se disputaban el poder: la guerra civil que desolaba á la Península era una fuente de calamidades sin número para los judíos de Castilla y de León, víctimas á la vez de vencedores y vencidos. He aquí cómo Zarza se expresa sobre el particular en el prefacio de su segunda obra (2): «He compuesto este libro cuando todas las comunidades de las provincias de Castilla y de León estaban sumergidas en los más profundos trastornos, cuando todas las maldiciones contenidas en los libros III y V de Moisés estaban suspendidas sobre nosotros. En la noble comunidad de Toledo, la más floreciente del judaísmo español, más de diez mil israelitas murieron en dos meses, cuando el sitio de esta ciudad por el rey Enrique. Se vió á las mujeres comerse á sus hijos; se llegó hasta comer los libros y los sacos de cuero... Muchísimos prefirieron salir de la ciudad, queriendo antes caer bajo la espada que sucumbir al hambre... Muchas comunidades fueron degolladas por completo, y muchísimos israelitas, asustados por tantos sufrimientos, se convirtieron al cristianismo... No acabaría nunca si fuera á relatar todos nuestros males. En medio de semejantes miserias nadie pudo abrir un libro y menos aún consagrarse al estudio. Al perderse así las cosas más sencillas en Israel, con más razón se perdió el recuerdo en las cosas más obscuras y complicadas de la doctrina. Entonces me dije: «Hora es ya de hacer alguna cosa por Dios, porque sin eso la Ley se destruirá» (Psal. 119, 125.) Recogí, pues, todo mi valor y compuse el presente libro, á pesar de los motivos que debían impedírmelo, y aunque no ignoro que un escritor sirve hoy de pasto á la malignidad de sus adversarios. Se burlan de él, se menosprecian sus palabras por envidia y se le combate sin razón y sin justicia.»

Zarza vuelve aún con más detalles sobre las miserias de los judíos durante la guerra civil, á la conclusión del *Mekor Haim*,

(1) Esta carta está al fin del *Mekor-Haim*, fol. 130.

(2) La parte histórica de este prefacio ha sido traducida al alemán por Beer, *Philosophie der Juden*, p. 80-82; cf. Furst, *Litteraturblatt des Orients*, 1851, página 655.

conclusión que existe manuscrita en la biblioteca real de Munich, de donde la ha extractado (1) el traductor alemán (2).

Se ve que el principal papel de Zarza ha sido extender entre sus contemporáneos, ignorantes por el exceso de las miserias, los pensamientos filosóficos de sus ilustres predecesores; resucitar, en una palabra, la filosofía religiosa casi olvidada en el judaísmo español. Semejante decadencia, á la que quería remediar, había comenzado después de la muerte de Maimónides y de Nachman, los grandes faros del judaísmo español (3). Al espíritu filosófico de los sabios judíos de los siglos XII y XIII le sustituyó un método escolástico, puramente teológico y formal que tomando en seguida la delantera amenazó con ahogar toda libre indagación. Los rabinos, al fin de las persecuciones incesantes, acabaron por renunciar á los estudios que en el siglo XIII les aseguraron tanta influencia en Castilla (4). Al comienzo del siglo XIV, á instigación de un rabino llegado de Alemania, Ascher, habíase prohibido á los judíos de España estudiar filosofía antes de los veinticinco años. Esto era la condenación de la ciencia judía, si se reflexiona que la palabra filosofía en aquella época tenía un significado mucho más amplio que el de hoy.

Recordar tales circunstancias es dar á comprender el mérito de Zarza, el valor y el amor á la verdad de que dió pruebas, tratando de rehabilitar entre sus correligionarios el estudio de la filosofía. Él mismo nos dice en un pasaje que hemos traducido más arriba á qué peligros y á qué ataques le exponía tal empresa. En todas las épocas la ignorancia ha condenado el saber como una herejía. Para que aceptasen sus contemporáneos un poco de filosofía, Zarza hubo de disfrazarla de escolástica, y por eso presenta sus ideas bajo la forma de comentarios de la Biblia y del Talmud, y se apoya siempre en la autoridad incontestable de ambos libros.

---

(1) *Zeitschrift des Judenthums*, 1838; *Schebet Juhéda*, ed. Wiener, Hannover, 1855, p. 131-132.

(2) S. Weill, *Litteraturblatt* de Furst, 1847, p. 417 y sig.; cf. Graetz *Geschichte der Juden*, t. VII, p. 400-408.

(3) Maimónides es bastante conocido en Francia por la traducción de la *Guide des Egarés* que publicó Munk (París, 1856-66). Sobre Nachman (*Moises ben Nachman*), véase Th. Reinach, *Histoire des Israelites*, p. 128.

(4) Cf. D. José Amador de los Ríos: *Estudios históricos, politicos y literarios sobre los judíos en España*, trad. francesa de M. Magnabre. París, 1861, página 255.

Víctima de un error muy extendido en su época, Zarza tenía fe en las especulaciones astrológicas y hasta aplicó á esta falsa ciencia á la interpretación de muchísimos pasajes del Pentateuco (1). Hemos dicho ya que no era un pensador original; pero sería injusto calificarle como lo hace Mr. Graetz de «charlatán superficial, sin espíritu ni inteligencia», de cabeza hueca», de «compilador mediocre», etc. Para su época, y en el medio en que vivió, Zarza no fué un hombre vulgar. Si es imposible compararle con un Maimónides ó con Aben-Ezra, merece, sin embargo, un puesto en la historia de la literatura judáica por la inmensidad de su erudición y por la relativa claridad de su lenguaje. Su contemporáneo Al-hadib, ha dicho de él en la epístola ya citada, que era superior por su ciencia y por la elegancia á todos los rabinos de su tiempo. Y ese es un juicio que no tenemos ningún motivo para recusarlo.

Llegamos ahora á los dos extremos más importantes de este estudio: la leyenda de la muerte de Zarza y á sus opiniones sobre la eternidad del mundo.

Gran número de escritores de segunda mano han referido que Zarza fué quemado vivo á consecuencia de su creencia en la eternidad del mundo (2). El primero que ha cargado con la responsabilidad de semejante aserto, ha sido el rabino Samuel Schullan, editor de las *Genealogías cronológicas* (Yuchassin), de Abraham Zacuto, en una de las notas que añadió á esta obra publicada en Constantinopla en 1556. Antes de someter su relato á la crítica, conviene dar una traducción íntegra del mismo:

«He oído decir que el gran rabino Isaac Kanpanton (3) fué la causa de que Zarza fuera quemado. Pues cierta vez, estando muchos rabinos y él mismo reunidos para leer un acta de matrimonio, aquéllos indicaron la fecha diciendo como es uso: «Tal año después de la creación del mundo...» Y Zarza, llevándose la mano á la barba, añadió: «Y muchos más todavía», queriendo indicar así que él creía el mundo como eterno. El rabino Kanpanton se levantó y dijo: ¿Por qué no le queman á Zarza?

(1) Zunz, *Gesammelte Schriften*, t. III, p. 93.

(2) Menase ben Israel, *De Creacione*, p. 9; Wilhem Schickhard, *Taarich regum Persiæ*. Tulinga 1628, p. 175; Wolf, *Bibliotheca hebræa*, t III, p. 1117; Heilprin, *Seder hadoroth*, Varsovia, t. I, p. 236 v.; Conrad Danhauer, *Prœadamita Utis*, Strasburg, 1656.

(3) Sobre este rabino cf. D. José Amador de los Ríos, *obra citada*.

Que le quemen á Zarza (1). Se llevó á Zarza al tribunal y se le condenó á ser quemado porque creía en la eternidad del mundo.»

Semejante relación es una leyenda, como es fácil advertirlo. No hay traza de ella ni en los escritos de los contemporáneos de Zarza, ni en la misma obra de Abraham Zacuto, que cita solamente á Zarza como el autor de un comentario sobre el Pentateuco y del *Mikhtal Yophi*. Schullam mismo no alega, para este extraño suceso, más autoridad que un *se dice;* y además escribió cerca de dos siglos después de la época probable de la muerte de Zarza.

El relato de Schullan contiene también un anacronismo. El rabino Isaac Kanpanton, que hubo de ser la causa de la muerte de Zarza, murió en 1463 (2), y aunque viviera ciento tres años como dicen los cronistas, no hubiera tenido sino diez en el momento que debió morir Zarza (1370). Pero admitamos que Zarza no muriese sino en 1380, ¿qué peso podía tener la sentencia de un rabino de veinte años contra un anciano célebre y respetado? (3). Hallámonos, pues, en presencia de una leyenda cuyo fundamento histórico falta por descubrir, á menos que no descanse sobre nada. No es seguramente imposible que Zarza pereciese de muerte violenta; esto explicaría la desaparición de su tercer obra. Pero eso es un detalle biográfico, á cuyo esclarecimiento hay que renunciar. Por otra parte, si la leyenda recogida por Schullam ha podido surgir y acreditarse, es evidente que es porque las obras de Zarza contienen proposiciones temerarias. MM. Beer y Graetz han llegado á negar este último extremo; pero el examen de los pasajes en que Zarza ha hablado de la eternidad del mundo parecen contradecir la opinión de estos dos sabios ilustres.

En el *Mekor Haim,* á propósito del primer versículo del *Génesis,* Zarza cita la obscura explicación de Aben-Ezra sobre la palabra *bárá*, «él creó», y añade: «Sabido es que el pensamiento de Aben-Ezra es que el mundo no ha sido creado de la nada, sino de elementos que existían eternamente; *bárá* significa, pues, solamente «él determinó las propiedades esenciales de las

(1) Hay aquí una alusión al sobrenombre hebreo de Zarza *Ibn-S'né* (véase lo que hemos dicho antes) y al versículo del Éxodo III, 4. Schikard *(op laud)* no comprendió el sentido de estas palabras.

(2) Wolf, *Biblioth hebræa*, t. III, p. 1118.

(3) Cf. Graetz, *l. c.*

cosas, para distinguirlas de las otras.» Esto es, como se ve, la teoría del Demiurgo sustituyendo á la del Creador. Y fiel á su procedimiento, Zarza cita en seguida muchas opiniones contrarias á la de Aben-Ezra, hasta las palabras de Maimónides, en las que este filósofo condena formalmente la doctrina de la eternidad del mundo (1). Sin embargo, observando más de cerca uno comprende que él se inclina más á la primera. «*Haciendo los cielos* quiere decir que Dios los hace y los conserva de una manera continua, al modo del sonido que sale de la boca del hombre.» Es decir, añade Zarza, que la existencia del mundo se relaciona con Dios como la palabra con el que la profiere y no como un acto con el que lo produce. La misma idea se encuentra, un poco más obscura, en un pasaje de la misma obra, relativo á la palabra *beréschith,* «comenzando» por la que empieza el relato bíblico de la creación. Zarza dice que el mundo antes de la creación estaba comprendido en la esencia de Dios (*immanente,* como diríamos hoy) y que se desemprendió en virtud de la misma naturaleza divina.

En el *Mikhlal Yophi* (2), Zarza vuelve sobre estas diferentes opiniones y las expone muy ampliamente, sin que parezca decidirse por alguna. Sin embargo, cuando el autor habla de los partidarios de *la novedad del mundo,* es decir, de la creación *ex-nihilo,* parece indicar que no se cuenta entre *ellos.* Además, después de haber definido la *materia* y la *forma,* indica la idea de que la *diferencia,* es decir, el conjunto de los atributos que distinguen una cosa de otra (la *quiddidad* de los escolásticos), es el fundamento del *ser* y del *no-ser;* el ser no significa la aparición de una cosa creada de nada y de la misma manera el no-ser no significa la vuelta á la nada. *El verdadero sentido del ser y del no-ser no es sino el paso de una forma á otra.* Zarza aplica en seguida la misma idea á la materia primitiva (היולי); y aquí no cita opinión alguna: es, pues, que expresa su propio pensamiento (3). Estos pasajes permiten ver en Zarza, á pesar de las reservas de que se rodea, un partidario de la doctrina de la eternidad del mundo, la creación para él no es sino la organización y la determinación de la materia preexistente y eterna. Es ver-

(1) *More Nebukhim* (Guía de los extraviados), II, 13.
(2) M. S. de la Biblioteca Nacional de París, I, fol. 240 y sig.
(3) *Mikhlal Yophi,* I, fol. 30, v.

dad que se pueden citar otros pasajes donde parece rechazar esta opinión. Así, en el prefacio del *Mekor Haim* dice: «Un filósofo ha querido explicar los versículos del primer capítulo del *Génesis*, como aplicados á los períodos (es decir, al desenvolvimiento natural del mundo), pero si es conducido así á modificar el sentido literal de los versículos, no encontrará en el *Thórá* (el libro de la Ley) la idea de la creación original del mundo, *la que está prohibido pensar* (1). Y aquí Zarza abandona el terreno de la filosofía para no hablar sino en el teológico. Y por haber sido á la vez y con igual sinceridad teólogo y filósofo, es por lo que Zarza cae en muchísimas contradicciones. Sin embargo, á los ojos de los creyentes ortodoxos, sus concesiones y hasta sus retractaciones no bastaron para borrar la impresión de los pasajes en los que parece admitir la eternidad del mundo. Así, el rabino Isaac Abravanel (1437-1508), que no juzgaba á la ligera, menciona á Zarza entre los que niegan la creación *ex-nihilo* (2).

En cuanto á la cuestión preadamita propiamente dicha (3), Zarza es absolutamente ortodoxo sobre el particular, testifícalo su observación sobre el versículo del *Génesis* «Y Dios dijo: Hagamos un hombre, etc.» «En la creación de las demás cosas, Dios se limitó á decir que los elementos mismos habían producido lo que está en su naturaleza...; pero para el hombre nos muestra claramente que tiene necesidad de un origen divino, es decir, del producto inmediato de la inteligencia del Creador.»

Añadamos, para concluir, que si Zarza no creyó deber nunca pronunciarse claramente sobre la doctrina de la eternidad del mundo, otro rabino, Isaac Albalag, la sostuvo sin ambajes en un comentario sobre la obra del filósofo árabe Abu-Hamid-Algazel, titulada *Los designios de los filósofos*. Una copia ma-

(1) En otro lugar, después de haber recordado las palabras de Maimónides respecto á la eternidad *futura* de la materia, y la opinión de Platón y de Aristóteles que niegan la creación *ex-nihilo* y la vuelta á la nada, Zarza añade: «Pero en verdad la opinión de todos los que siguen fielmente la ley de Moisés y de Abraham es la creencia de que nada hay anterior á Dios.» (*Mekor Haim*, fol. 84 *d*.)

(2) *Comentario sobre el libro de Josué*, fol. 186. Sobre Abravanel cf. Th. Reinach, *Hist. des Israelites*, p. 194.

(3) Cf. en el *Diccionario* de Bayle el artículo *Isaac de la Pereyre*, donde se hallará la antigua bibliografía sobre este punto.

nuscrita de esta obra ha sido señalada por Mr. José Darenbourg en la Biblioteca Nacional de Paris (1).

Quedaría verdaderamente satisfecho si esta noticia sobre Zarza, que responde á la cuestión planteada antes en los *Materiaux*, pudiera contribuir á dirigir á algún hebraizante á una indagación tan interesante y tan nueva aún como la de los primeros balbuceos de la ciencia moderna en la filosofía judáica de la Edad Media.

Salomón Reinach.

DIÁLOGOS DE AMOR

POR

LEON HEBREO

(CONTINUACIÓN)

Sofía.—Ahora me falta por saber de la gloria, honra y fama, en cuál de las tres suertes de amor deben ser colocadas.

Filon.—El honor es de dos modos: el uno, falso y bastardo, y el otro, verdadero y legítimo. El bastardo es el lisonjeador de la potencia; el legítimo es el premio de la virtud. El honor bastardo, que los poderosos desean y procuran, es de la suerte de lo deleitable; pero porque su deleite no consiste en el saciable sentimiento, sino solamente en la insaciable fantasía, por esto no sucede hastío en él, como acaece en las otras cosas deleitables; antes, aunque le falta lo honesto, porque, en efecto, es ajeno de toda honestidad, después que se ha adquirido se continúa y conserva con no menor deseo de insaciable aumento. Pero el honor legítimo, como es premio de las virtudes honestas, aunque de su propia naturaleza es deleitable, su deleite se mezcla con lo honesto, por lo cual, y también por ser el sujeto suyo la sin medida fantasía, sucede que después que se ha ganado se ama, y su aumento se desea con insaciable deseo; y

(1) Salomón Fuchs habia formado el propósito de publicar los principales pasajes de este manuscrito. Tenía también otros y hubiera llegado á ser uno de los mejores hebraizantes de nuestra época, si en un acceso de locura no se hubiera ahogado en el Danubio (1904).

no se contenta la fantasía humana de alcanzar la honra y gloria para toda la vida, sino que también la desea y largamente la procura para después de la muerte, la cual propiamente se dice fama. Bien es verdad que aunque la honra es el premio de la virtud, no por esto es el debido fin de nuestros actos honestos y virtuosos, ni por ellos se deben obrar, porque el fin de lo honesto consiste en la perfección del ánima intelectiva, la cual, con los actos virtuosos, se hace verdadera, limpia y clara, y con la sabiduría se adorna de divina pintura, por lo cual el propio fin de la pura honestidad no puede consistir en la opinión de los hombres que ponen la honra y gloria en la memoria de las historias que conservan la fama, y menos debe consistir en el fantástico deleite que el glorioso toma de la gloria y el famoso de la fama. Estos son premios que debidamente deben conseguir los virtuosos, empero no el fin que les haya de mover á hacer las obras ilustres. Loarse debe la virtud por su honestidad; pero no debe obrarse la virtud por ser loado. Y aunque los loores hacen crecer la virtud, ella se apocaría antes si esos loores fuesen el fin por el cual ella se obrase. Empero por la compañía que los tales deleites tienen con lo honesto, son siempre estimados y amados, y siempre se desea el aumento de ellos.

Sofía.—Satisfecha estoy de las cosas que te pregunté, y conozco que son todas de la suerte del deleitable fantástico, pero que en algunas se mezcla lo útil y en otras lo honesto, y en otras ambos á dos, y por esto su hálito no engendra hartura ni fastidio. Al presente me falta por saber de ti de la amistad humana y del amor divino, de cuál suerte son y de qué condición.

Filon.—La amistad de los hombres, unas veces es por la utilidad y otras por deleite; pero éstos no son perfectos amigos ni firme la amistad, porque quitada la ocasión de las tales amistades, quiero decir que cesando la utilidad y la delectación, fenecen y se disuelven las amistades que de ellas nacen. Pero la verdadera amistad humana es la que se causa de lo honesto y del vínculo de la virtud, porque el tal vínculo es indisoluble y engendra amistad firme y enteramente perfecta. Esta sola, entre todas las amistades humanas, es la más aprobada y loada, y es causa de confederar los amigos en tanta humanidad que el bien ó el mal propio de cualquiera de las dos es común á uno y al otro; y á las veces deleita más el bien y entristece más el mal al amigo que al propio que lo padece. Y muchas veces toma el

hombre parte de los trabajos del amigo por aliviarle de ellos ó por socorrerle con la amistad en sus fatigas, porque la compañía en las tribulaciones es causa que se sientan menos. Y el filósofo define las tales amistades diciendo que el verdadero amigo es otro yo mismo, para dar á entender que los que están en verdadera amistad tienen doble vida, constituída en dos personas, en la suya y en la del amigo, de tal manera que su amigo es otro él mismo, y que cualquiera de las dos abraza en sí dos vidas juntamente, la suya propia y la del amigo, y con igual amor ama ambas á dos personas é igualmente conserva entrambas vidas. Y por esta causa la Sagrada Escritura manda tener honesta amistad diciendo: «Amarás á tu prójimo como á ti mismo». Quiere que la amistad sea de tal suerte que haga unidos igualmente los amigos, y que un mismo amor haya en el ánimo de cada uno de ellos. Y la causa de tal unión y vínculo es la recíproca virtud ó la sabiduría de los dos amigos, la cual, por su espiritualidad y por la enajenación de la materia y abstracción de las condiciones corpóreas, remueve la diversidad de las personas á la individualización corporal y engendra en los amigos una propia esencia mental conservada con saber, con amor y voluntad común á todos dos, tan quitada de diversidad y discrepancia como si verdaderamente el sujeto del amor fuera una sola ánima y esencia conservada en dos personas y no multiplicada en ellas. Y á lo último te digo que la amistad honesta hace de una persona dos y de dos una.

Sofía.—De la amistad humana, en pocas palabras me has dicho muchas cosas. Subamos ahora al amor divino, que deseo saber de él como del supremo y mayor que hay.

Filon.—El amor divino, no solamente tiene de lo honesto, empero contiene en sí la honestidad de todas las cosas y la de todo amor de ellas, de cualquier manera que sea. Porque la divinidad es principio, medio y fin de todos los actos honestos.

Sofía.—Si es principio, ¿cómo puede ser medio y también fin?

Filon.—Es principio porque de la divinidad depende la ánima intelectiva, agente de todas honestidades humanas, la cual no es otra cosa que un pequeño rayo de la infinita claridad de Dios apropiado al hombre para hacerle racional, inmortal y felice. Y también porque esta ánima intelectiva, para venir á hacer las cosas honestas, tiene necesidad de participar de la lumbre divina. Porque aunque ella haya sido producida claramente

como rayo de la luz divina por el impedimento de la ligadura que tiene con el cuerpo, y por haber sido ofuscada con la obscuridad de la materia, no puede arribar á los ilustres hábitos de la virtud y á los resplandecientes conceptos de la sabiduría si no es realumbrada de la luz divina en los tales actos y condiciones. Que así como el ojo, que aunque de suyo es claro, no es capaz de ver los colores, las figuras y otras cosas visibles si no es alumbrado de la luz del sol, la cual, distribuída en el propio ojo y en el objeto que se ve, y en la distancia que hay del uno al otro, causa la vista ocular actualmente; así, nuestro entendimiento, aunque de suyo es claro, está de tal suerte impedido en los actos honestos y sabios por la compañía del cuerpo rústico y de tal manera ofuscado, que le es necesario ser alumbrado de la luz divina, la cual, reduciendo lo de la potencia al acto, y alumbrando las especies y las formas que proceden del acto cogitativo, el cual es medio entre las especies y la fantasía, le hace actualmente intelectual, prudente y sabio, inclinado á las cosas honestas y resistente á las deshonestas, y quitándole totalmente la tenebrosidad lo deja en acto perfectamente claro. Así, que el sumo Dios, de la una manera y de la otra, es principio de quien dependen todas las cosas honestas humanas, así la potencia de ellas, como el acto. Y siendo el supremo Dios pura suma bondad y honestidad y virtud infinita, es necesario que todas las otras bondades y virtudes dependan de él, como del verdadero principio y causa de todas las perfecciones.

Sofía.—Justo es que el principio de las cosas honestas esté en el Sumo Hacedor, ni en esto había duda alguna; ¿pero de qué manera es medio y fin de todas ellas?

Filon.—La Divina Majestad es medio para reducir á efecto todo acto virtuoso y honesto, porque siendo la providencia divina apropiada con mayor especialidad á los que participan de las divinas virtudes, y tanto más particularmente cuanto más participan de ellas, no hay duda sino que les sea grande ayudadora en las tales obras de virtud, dándoles favor y ayuda á los tales virtuosos para conseguir los actos honestos y reducirlos á perfección. Asimismo es medio en los tales actos por otra vía, que, como contiene en sí todas las virtudes y excelencias, es ejemplo imitativo para todos los que procuran obrar virtuosamente. ¿Cuál mayor piedad y clemencia que la divinidad? ¿Cuál mayor liberalidad que la suya, pues de sí hace parte á toda cosa

producida? ¿Cuál más entera justicia que la de su gobierno? ¿Cuál mayor bondad, más firme verdad, más profunda sabiduría, más diligente prudencia que la que conocemos en la divinidad? No porque la conozcamos según el sér que tiene en sí misma, sino por las obras suyas que vemos en la creación y conservación de las criaturas del universo. De manera que á quien considera las virtudes divinas, la imitación de ellas le es camino y medio para llevarle á todos los actos honestos y virtuosos y á todos los sabios conceptos á que la condición humana puede arribar. Porque Dios, no solamente nos es padre en la generación, sino también Maestro y administrador maravilloso para atraernos á todas las cosas honestas mediante sus claros y manifiestos ejemplos.

Sofía.—Mucho me place que el omnipotente Dios, no solamente sea principio de todo nuestro bien, mas también medio. Querría saber de qué manera es fin.

Filon.—Sólo Dios es fin, regulador de todos los actos humanos, porque lo útil es para tener el conveniente deleitable y la necesaria delectación es para la sustentación humana, la cual es para la perfección del ánima, y ésta se hace perfecta, primeramente, con el hábito virtuoso, y después de él, llegando á la verdadera sabiduría, cuyo fin es conocer á Dios, que es suma sabiduría, suma bondad y origen de todo bien; y este tal conocimiento causa en nosotros amor inmenso, lleno de excelencia y de honestidad, porque tanto son amadas las cosas cuanto son conocidas por buenas, y amor de Dios debe exceder á todo otro amor honesto y á cualquier acto virtuoso.

Sofía.—He entendido, y atrás lo has dicho, que por ser Dios infinito y en todo perfectísimo, no puede ser conocido del entendimiento humano, que en toda cosa es finito y terminado, porque lo que se conoce debe comprenderse; ¿pues cómo se comprenderá el infinito del finito y el inmenso del pequeño? Y no pudiendo ser conocido, ¿cómo podrá ser amado? Que tú me has dicho que la cosa buena es necesario conocerla para amarla.

Filon.—El inmenso Dios tanto es amado cuanto es conocido, y así como no puede ser conocido enteramente de los hombres, ni su sabiduría se puede penetrar de la gente humana, así no puede ser enteramente amado de los hombres en aquel grado que á su parte conviene, ni nuestra voluntad es capaz de tan excesivo amor, pues de nuestra mente es conocerle, según la po-

sibilidad del conocer, mas no según la inmensa excelencia del conocido. Ni nuestra voluntad le ama según que él es digno de ser amado, sino cuanto puede extenderse el acto amatorio.

Sofía.—¿Puédese conocer la cosa que por el conociente no se comprende?

Filon.—Basta que se comprenda la parte que se conoce de la cosa, y que el conocido sea comprendido del conociente, conforforme al poder conociente y no del conocido. ¿No ves que se imprime y comprende la forma del hombre en el espejo, ni según el perfecto sér humano, sino según la capacidad y fuerza de la perfección del espejo, que es solamente figurativo y no esencial? El fuego es comprendido del ojo, no según su ardiente naturaleza, que si así fuera le abrasara, sino solamente según el calor y su figura. ¿Y cuál mejor ejemplo que el ser comprendido el gran hemisferio del cielo de una tan pequeña parte como es el ojo? Mira que es tan pequeño que hay sabio que cree ser invisible sin poder recibir alguna división natural. El ojo, pues, comprende las cosas conforme á su fuerza ocular, conforme á su naturaleza y á su grandeza, mas no conforme á la condición de las cosas vistas en sí mismas. De esta suerte comprende nuestro pequeño entendimiento el infinito Dios, según la capacidad y fuerza intelectual humana, mas no según el piélago sin fondo de la divina ciencia é inmensa sabiduría. Al cual conocimiento sigue y responde el amor de Dios, conforme á la habilidad de la voluntad humana, pero no proporcionado á la infinita bondad de ese Dios óptimo.

Sofía.—Dime si en ese amor de Dios se mezcla el deseo.

Filon.—Antes nunca jamás está el amor divino despojado del ardiente deseo, el cual es alcanzar lo que del conocimiento divino falta, de tal manera que, creciendo el conocimiento, crece el amor de la divinidad conocida, porque excediendo la esencia divina al conocimiento humano en infinita proporción, y no menos su bondad al amor que los hombres le tienen; de aquí que le queda al hombre siempre felice un ardientísimo y desenfrenado deseo de crecer siempre en el conocimiento y amor divino. Del cual crecimiento el hombre tiene siempre posibilidad de la parte del objeto conocido y amado, aunque de la suya podría ser que los tales efectos fuesen terminados en aquel grado que no pueda el hombre pasar más adelante, ó que también después de estar en el último grado le quede impresión de deseo

de saber lo que le falta, sin poder jamás llegar al cabo, aunque sea bienaventurado, por la excelencia del amado objeto sobre la potencia y hábito humano. Y el tal restante deseo en los bienaventurados no debe causar pasión por lo que falta, pues que en la posibilidad humana no hay el haber más; antes les da suma delectación el haber llegado al extremo de su posibilidad en el conocimiento y amor divino.

Sofía.—Pues que hemos llegado á esto, querría saber en qué consiste esa beatitud humana.

Filon.—Diversas han sido las opiniones de los hombres en el sujeto de la felicidad. Muchos la han puesto en la utilidad y posesión de los bienes de fortuna y en la abundancia de ellos mientras dura la vida. Pero la falsedad de esta opinión es manifiesta, porque los semejantes bienes exteriores son causados por los interiores, de manera que de éstos dependen aquéllos, y la felicidad debe consistir en los más excelentes, y esta felicidad es el fin de todas las otras cosas, y ella no es para ningún otro fin, sino que todos son para éste, mayormente que los semejantes bienes exteriores están en poder de la fortuna y la felicidad debe estar en poder del hombre. Otros han tenido diversa opinión, diciendo que la bienaventuranza consiste en lo deleitable, y éstos son los epicúreos, que temen la mortalidad del ánima, y ninguna cosa creen haber felice en el hombre, excepto el deleite, de cualquier manera que sea. Pero la falsedad de esta opinión tampoco es oculta, porque lo deleitable corrompe á sí propio cuando llega á hartura y fastidio, y la felicidad da contento y perfecta satisfacción; y atrás hemos dicho que el fin de lo deleitable es lo honesto, y la felicidad no es para otro fin, antes es causa final de toda otra cosa. Así, que la felicidad, sin duda ninguna, consiste en las cosas honestas y en los actos y hábitos del ánima intelectiva, que son los más excelentes y fin de los otros hábitos humanos, mediante los cuales el hombre es hombre y de mayor excelencia que otro ningún animal.

Sofía.—¿Cuántos y cuáles son los hábitos de los actos intelectuales?

Filon.—Digo que son cinco: Arte, Prudencia, Entendimiento, Ciencia y Sapiencia.

Sofía.—¿De qué manera los defines?

Filon.—El Arte es el hábito de las cosas factibles, según la razón, y son las que se hacen con las manos y con trabajo cor-

poral, y en este hábito se encierran todas las artes mecánicas, en las cuales se ejercita el instrumento corpóreo. La Prudencia es el hábito de los actos agibles, conforme á razón, y consiste en la operación de las buenas costumbres, y en ésta se encierran todas las virtudes que mediante la voluntad y los afectos voluntarios del amor y del deseo se ejecutan. El Entendimiento es principio del saber, cuyos hábitos, naturalmente, son conocidos y concedidos de todos cuando los vocablos son entendidos, como es que el bien se debe procurar y huir el mal, y que los contrarios no pueden estar juntos y otros semejantes, en los cuales se ejercita la potencia intelectiva en su primer sér. La Ciencia es el hábito del conocimiento y de la conducción, la cual se engendra de los sobredichos principios, y en ésta se encierran las siete artes liberales, en la cual se ejercita el entendimiento en medio de su sér. La Sapiencia es el hábito de todas juntamente; conviene, á saber, del principio y de la conclusión de todas las cosas que tienen sér. Solo ésta sube al conocimiento más alto de las cosas espirituales, y los griegos la llaman Teología, que quiere decir ciencia divina, y se llamó primeramente filosofía, porque es cabeza de todas las ciencias, y nuestro entendimiento se ejercita en ella en el último y más perfecto sér suyo.

Sofía.—¿En cuál de estos dos verdaderos hábitos consiste la felicidad?

Filon.—Claro está que no consiste en arte ni en cosas artificiales, las cuales antes estorban la felicidad que la procuran. Empero la beatitud consiste en los otros hábitos cuyos actos se incluyen en la virtud ó en la sabiduría, en las cuales consiste verdaderamente la felicidad.

Sofía.—Dime más en particular en cuál de estas dos consiste la felicidad; ¿ó en la virtud ó en la *sabiduría?*

Filon.—Las virtudes morales son caminos necesarios para la felicidad, pero el propio sujeto de ella es la Sapiencia, la cual no sería posible tenerla sin las virtudes morales, que quien no es virtuoso no puede ser sabio, así como el sabio no puede estar privado de virtud. De manera que la virtud es el camino de la sabiduría, y ella el lugar de la felicidad.

Sofía.—Muchas maneras hay de saber, y las ciencias son diversas, según la multitud de cosas que se alcanzan y según la diversidad y modo de entenderlas el entendimiento. Dime,

pues, en cuáles y en cuántas consiste la felicidad; si está en conocer todas las cosas que hay, ó en parte de ellas, ó si consiste en el conocimiento de una cosa sola, y cuál podría esta tal cosa que su sólo conocimiento hiciese á nuestro entendimiento felice.

Filon.—Algunos sabios hubo que juzgaron consistir la felicidad en el conocimiento de todas las ciencias de las cosas, y en todas sin faltar ninguna.

Sofía.—¿Qué razones dan en confirmación de su opinión?

Filon.—Dicen que nuestro entendimiento está en principio y pura potencia de entender, la cual potencia no está terminada á ninguna suerte de cosas, sino que es común y universal á todas; y como dice Aristóteles, la naturaleza de nuestro entendimiento está en posibilidad de entender y recibir toda cosa, así como la naturaleza del entendimiento agente es la que hace las símiles intelectivas, y alumbra con ellas nuestro entendimiento, y le hace hacer toda cosa intelectual, y alumbra é imprime toda cosa en el entendimiento posible, el cual no es otra cosa ser reducido de su tenebrosa potencia al acto alumbrado por el entendimiento agente. Por lo cual se sigue que su última perfección y felicidad debe consistir en ser enteramente reducido de la potencia al acto de todas las cosas que tienen sér, porque estando él en potencia á todas, debe estar su perfección y felicidad en conocerlas todas, de tal manera que ninguna potencia ni falta quede en él. Y esta es la última beatitud y dichoso fin del entendimiento humano, en el cual dicen que nuestro entendimiento está privado en todo de la potencia y queda hecho actual, y que en todas las cosas se une y convierte en su entendimiento agente iluminante, quitada ya la potencia que causaba su diversidad. Y de esta manera, el entendimiento posible se hace puro en acto. La cual unión es su última perfección y su verdadera bienaventuranza, y á ésta llaman felice copulación del entendimiento posible con el entendimiento agente.

Sofía.—No menos eficaz que alta me parece la razón de éstos; empero también me parece que más aina infiere el no sér de la beatitud que el modo de su sér.

Filon.—¿Por qué?

Sofía.—Porque si el hombre no puede ser bienaventurado hasta que conozca todas las cosas, no podrá serlo jamás, por-

que es casi imposible alcanzar un hombre el conocimiento de todas las cosas que hay, ni por la brevedad de la vida humana, como por la diversidad de las cosas del Universo.

Filon.—Verdad es lo que dices y manifiestamente es imposible que un hombre conozca todas las cosas juntas y cada una por distintamente, porque en diversas partes de la tierra se halla tanta variedad y manera de plantas y de animales terrestres y volátiles y otros mixtos no animales, que para conocerlos y verlos todos no puede el hombre discurrir todo el circuito de la tierra, y mucho menos podría alcanzar el conocimiento de todos los peces, aunque pudiese ver el mar y su profundidad, en el cual se hallan muchas más especies de animales que en la tierra, tanto que se duda de cuál se halle mayor número en el mundo, ó de ojos y de pelos, porque se estima no ser menor el número de los ojos de los animales marinos que el número de los pelos de los animales terrestres. Ni es necesario explicar el incomprensible conocimiento de las cosas celestiales, ni del número de las estrellas de la octava esfera, ni de la naturaleza y propiedad de cada una de ellas, la multitud de las cuales forman cuarenta y ocho figuras celestes, las doce de ellas están en el Zodiaco, que es la vía por donde el sol hace su curso, y las veintiuna figuras están de la parte septentrional del equinoccio hasta el polo ártico, manifiesto á nosotros, que llaman tramontana. Y las otras quince figuras que restan son las que podemos ver en la parte meridional, desde la línea equinoccial hasta el polo antártico, oculto á nosotros. Y no hay duda, sino que en aquella parte meridional, cerca del polo, se hallan otras muchas estrellas en algunas figuras incógnitas á nosotros, por estar siempre debajo de nuestro hemisferio, de la cual hemos estado ignorantes millares de años ha, aunque al presente se tiene alguna noticia por la nueva navegación de los portugueses y de los españoles. Ni hay necesidad de decir lo que no sabemos del mundo espiritual, intelectual y angélico, y de las cosas divinas, en comparación de las cuales es menor nuestro entendimiento que una gota de agua en comparación de todo el mar Océano. Dejo también de decir cuántas cosas hay de las que vemos que no las sabemos, y aun de las nuestras propias; tanto, que hay quien dice las propias diferencias sernos ocultas. A lo menos no se duda, sino que hay muchas cosas en el mundo que no las podemos ver ni sentir y, por tanto, no las podemos

entender, que, como dice el filósofo, ninguna cosa hay en el entendimiento que primero no haya sido en el sentido.

Sofía.—¡Cómo! ¿No ves tú que las cosas espirituales son aprendidas por el entendimiento sin ser jamás vistas ó sentidas?

Filon.—Las cosas espirituales son todas entendimiento, y la luz intelectual está en nuestro entendimiento por unión y por propia naturaleza como está en sí misma; pero no es como las cosas que se sienten, las cuales, teniendo necesidad del entendimiento para la obra perfecta de la inteligencia, son recibidas en él como se recibe una cosa en otra; que por ser todas materiales se dice con verdad que no pueden estar en el entendimiento si primero no se hallan en el sentido que las conoce materialmente.

Sofía.—¿Crees tú que todos los que entienden las cosas espirituales las entienden por la unidad y propiedad que tienen con nuestro entendimiento?

Filon.—No digo yo eso, aunque es ese el perfecto conocimiento de las cosas espirituales. Y también lo hay de otra manera; que las cosas espirituales se conocen por los efectos vistos ó sentidos, como ves que por el continuo movimiento del cielo se conoce que el movedor no es cuerpo ni virtud corpórea, sino entendimiento espiritual apartado de materia; de manera que si el efecto de su movimiento no fuera primero en el sentido, no fuera conocido el movedor. Á este conocimiento sucede otro más perfecto de las cosas espirituales, que se hace entendiendo nuestro entendimiento la ciencia intelectual en sí misma hallándose en acto, por la identidad de la naturaleza y unión sensual que tiene con las cosas espirituales.

Sofía.—Bien entiendo eso. No dejemos el hilo. Tú dices que la beatitud no puede consistir en el conocimiento de todas las cosas porque es imposible que se alcance; querría saber cómo algunos hombres sabios dieron lugar á tal imposibilidad, no pudiendo consistir en ella la felicidad humana.

Filon.—Esos varones no entienden consistir la bienaventuranza en el conocimiento de todas las cosas particulares distribuidamente; empero llaman saber todas las cosas á la noticia de todas las ciencias que tratan de todas las cosas en un cierto orden y universalidad, que dando noticia de la razón de todas las cosas y de todas las suertes de ser ellas, den universal cono-

cimiento de todas, aunque particularmente algunas no se hallen en el sentido.

Sofía.—¿Y ese conocimiento de todas las ciencias es posible que lo halle un hombre?

Filon.—La posibilidad de eso está muy lejos; de donde dice el filósofo que todas las ciencias, por una parte, son fáciles de hallarse, y por otra, difíciles; son fáciles en todos los hombres y difíciles en uno sólo. Y si por ventura se hallasen, la felicidad no puede consistir en el conocimiento de muchas y diversas cosas juntamente, porque, como el filósofo dice, la felicidad no consiste en el hábito del conocimiento, sino en su acto; que el sabio, cuando duerme, no es felice, sino cuando alcanza y goza de la inteligencia. Pues si es así de necesidad, consiste la bienaventuranza en un solo acto de entender, porque aunque se pueden tener juntos muchos actos de ciencia, actualmente no puede entender más que una sola cosa. De manera que la felicidad no puede consistir en todos, ni en muchos ó en diversos casos conocidos, sino solamente en el conocimiento de una cosa sola conviene que consista. Bien es verdad que para llegar á la beatitud es necesario, primero, gran perfección en todas las ciencias, así en el arte del declarar y dividir lo verdadero de lo falso en toda obra del entendimiento y discurso, lo cual se llama Lógica, como en la filosofía moral ó en el usar de la prudencia y de las virtudes agibles, como también en la filosofía natural, que es de la naturaleza de todas las cosas que tienen movimiento, mutación ó alteración, como también en la filosofía matemática, que es de las cosas que tienen cantidad numerable ó ó mensurable, la cual si es de número absoluto hace la Aritmética, y si es de número de voces hace la ciencia de la Música, y siendo de medida hace la ciencia de la Geometría, y si trata de la medida de los cuerpos celestes y de sus movimientos hace la ciencia de la Astrología. Y sobre todo, conviene ser perfecto en aquella parte de la doctrina que es más propincua al felice ayuntamiento que es la primera filosofía, que sola se llama Sapiencia. Y ésta trata de todas las cosas que tienen sér, y de aquéllas entiende más principalmente que tienen mago y más excelente sér. Esta doctrina sola trata de las cosas espirituales y eternas, el sér de las cuales, de parte de su naturaleza, es mucho mayor y más conocido que el sér de las cosas corpóreas por no poderlas comprender nuestros sentidos como á aquéllas. De

manera que nuestro entendimiento es en el conocimiento como el ojo del murciélago en la luz y cosas visibles; que la luz del sol, que en sí es la más clara, no la puede ver porque su ojo no es bastante á tanta claridad, y ve el lustrar de la noche que le es proporcionado. Esta sapiencia y primera filosofía es la que sube al conocimiento de las cosas divinas posibles al entendimiento humano, y por esta causa se llama Teología, que quiere decir lenguaje de Dios. De suerte que el saber las diversas ciencias es necesario para la felicidad; pero ella no consiste en ellas, sino en un perfectísimo conocimiento de una cosa sola.

Sofía.—Declárame qué conocimiento es ese y de qué cosa, que sola hace al hombre bienaventurado; séase cualesquiera, á mí me parece extraño que haya de preceder en causa de la felicidad el conocimiento de la parte al conocimiento del todo; que aquella primera razón por la cual concluiste, que consistía la felicidad en el actual conocimiento de todas las cosas ó ciencias á que nuestro entendimiento está en potencia, me parece que concluye que estando nuestro entendimiento en potencia, toda su beatitud debe consistir en conocerlas todas en acto; y si es así, ¿cómo puede ser felice con un solo conocimiento como tú dices?

Filon.—Tus argumentos concluyen, pero las razones descubren más, y como una verdad no puede ser contraria de otra verdad, es necesario dar lugar á la una y á la otra y concordarlas. Y debes entender que la felicidad consiste en conocer una cosa sola, porque en el conocimiento de todas, cada una por sí divisamente no puede consistir antes en un conocimiento de una cosa sola, en la cual estén todas las cosas del Universo juntamente, y ésta conocida, se conocen todas juntas en un acto y en mayor perfección que si cada una de ellas fuese de por sí divisamente conocida.

Sofía.—¿Cuál es esa cosa que siendo solamente una es todas las cosas juntamente?

Filon.—El entendimiento de su propia naturaleza no tiene una esencia señalada, sino que es todas las cosas, y si es entendimiento posible, es todas las cosas en potencia; que su propia ciencia no es otra que entenderlas todas en potencia, y si es entendimiento en acto, puro sér y pura forma, contiene en sí todos los grados del sér, de las formas y de los actos del Universo. Todas juntamente en sér, en unidad y en pura simplicidad,

de tal manera que quien puede conocerlo, viéndolo en sér, conoce en una sola visión y en un simplicísimo conocimiento todo el sér de todas las cosas del Universo juntamente, en mucha mayor perfección y puridad intelectual que las que ellas tienen en sí mismas, porque las cosas materiales tienen mucho más perfecto sér en el actual entendimiento que en el que tienen en sí propio. Así, que con sólo el conocimiento del actual entendimiento se conoce el todo de las ciencias de todas las cosas y se hace el hombre bienaventurado.

EL SILENCIO

Entre los escritores franceses contemporáneos existe un gran apóstol del silencio. Se llama Maeterlinck. Es un belga que posee el *esprit* del clásico ingenio galo en armónico enlace con esa propensión á imaginativos ensueños que distingue á muchos escritores de la raza teutónica. En sus dramas no hay *ruído* (lo que se entiende por lo general como ruído). Todo es discreto, callado, envuelto en vagas penumbras. Los personajes no andan, se deslizan blandamente sobre el escenario y parecen figuras de un lienzo semiborroso por la pátina del tiempo que sólo cobran viveza y color cuando un rayo solar las anima. En los espíritus refinados, de complejidades exquisitas, tiene que ejercer poderosísima impresión un arte así...

Estamos en pleno imperio de líneas, de gradaciones, de rasgos. Toda la magia de la expresión estriba en el matiz, triste ó amable, gris ó azul, pero elocuente y sugestivo siempre. Arriba, abajo, adentro, alrededor de esa dramaturgia sutilísima flotan ideas, sentimientos, sensaciones, las más de las veces corporizadas en símbolos. En puridad, no existe nada insignificante. Las cosas más pequeñas dan la clave de sorprendentes emociones. Una cortina que se mueve, una puerta que se abre sin producir eco, un libro que cae sobre la alfombra, la nota débil de un piano, una mirada furtiva nos muestran con la fugacidad del relámpago las interioridades de un mundo extraño al parecer, pero real, tangible en el fondo, pues constituye el tejido de nuestra vida misma. ¿Quién nos inicia en los arcanos de ese lenguaje recatado, nebuloso, de suavísimos sonidos y de recogi-

miento casi místico? Miradle... Es el Silencio. Mas, ¿el silencio habla? Fácil es explicar la razón de esto, que á primera vista semeja inadmisible paradoja.

El silencio no habla, pero *hace hablar*. Merced á él, á ratos enmudece la alborotada voz de las pasiones que lloran ó rugen; de la mente que divaga entre múltiples y efímeros cambiantes; de las diarias preocupaciones que nos atenacean y nos roen, y oís lo que nadie, ó muy pocos, escuchan: el inefable acento de nuestro *yo* interior, antes replegado en sí mismo por el gárrulo parloteo de los artificiales *yos* que continuamente nos creamos. Cuando éstos callan la vibración de aquél resuena lenta, grave, en las profundidades de nuestro sér. Es el Inmortal, el Adivinador, el Intuitivo por antonomasia. Si pudiéramos vislumbrarle á través de nuestro cuerpo, le veríamos como una ondulante lengua de fuego aprisionada entre espesos cristales manchados por el polvo de todas las vías tortuosas, de todos los escondrijos obscuros, de todas las oquedades sombrías. ¿Qué murmura? ¿Qué nos dice?...

Tal es la misión del augusto Silencio. No de otro modo vierte el ruiseñor la cascada de sus melodías en altas horas de la noche, cuando todo calla bajo el manto del sueño ó se disuelve en la mansa quietud de las cosas que duermen.

¡Cómo nos habla de lo eterno el hábito de pensar á solas! Cuando estamos así, en recóndita estancia, sin que nada nos perturbe ni distraiga nuestra atención de todo lo que no seamos nosotros mismos, ¡con cuánta intensidad palpita entonces nuestra vida interna, no apagada entonces por ninguna resonancia exterior! Sentimos repercutir en nuestro organismo con sordas voces los acordes movimientos de la gravitación universal. Sentimos girar en nuestro interior los átomos que forman nuestra substancia vital con la rotación armoniosa de las esferas estelares. Percibimos claros, distintos, acompasados la pulsación de las arterias, el zumbido de la sangre circulando por las venas, las trepidaciones del cerebro, el tic-tac del corazón. Nuestra envoltura física es un reloj cuyas complicadas ruedecillas se ponen de manifiesto ante los cristales de la mente.

Y al advertir el funcionamiento de nuestra vida fisiológica, nuestra íntima psicología se ilumina, se desdobla, por decirlo así. Observamos multitud de detalles que no habíamos visto an-

tes. Los recuerdos nos asaltan, se reunen en apretado haz y uno después de otro van formando los eslabones de la cadena del pasado, que nos mantiene adscritos como galeotos á la arcilla planetaria. Germinan ocultas fuerzas en las reconditeces de nuestra alma, cual si por ella se derramase repentinamente una pujante savia de primavera, fecundándolo todo, y anhelos irresistibles de volar, volar, volar, como si nos naciesen alas en las honduras del espíritu.

Si hemos acabado de leer las páginas de un libro sano y fuerte donde grabara su troquel nobiliario un sacerdote de la verdad ó un monje de la belleza, nuestro pensamiento engendra ideas similares por el estímulo de hermosas lecturas. Es onda eléctrica que se transmite rápida y deslumbrante á los cerebros afines, condensándose en estéticas formas ó en altivas rebeldías, según el carácter de la impresión primitiva que recibió. Y aquel libro, bien leído en la soledad, bien meditado en el silencio, representa en nuestro paso por el mundo un tiempo que no es perdido, porque hizo pensar, sentir, creer, luchar, despertando en nosotros latentes energías que se desperezan y se agitan como exclamando: ¡Arrriba, arriba, que ya es hora!

La emoción es todavía más honda si al lado nuestro se halla una persona querida que está identificada con nosotros hasta el punto de penetrar en nuestra atmósfera mental. Ella puntualiza y subraya, da tono y colorido á nuestras miradas y sonrisas con idénticas expresiones en su rostro. No necesitamos hablarnos. ¿Para qué? El silencio *habla* entre ambos con la afluencia y la abundancia de cien idiomas diversos, fundidos en el horno de una idea generatriz que los convierte en un solo idioma. Y en aquel momento, solemne por su religiosa calma, nuestras facultades, puestas en contacto, se centuplican; nuestros oídos perciben la incesante vibración de todas las cosas en una nota única, imposible de describir, y sentimos un vigor extraordinario, un sublime presentimiento de grandezas inmortales, una reduplicación gigantesca de todas las fuerzas de nuestro sér, como si en nosotros se compendiase el aspecto dual del Universo.

El pensamiento humano en su evolución secular hacia las cumbres más altas no debe olvidar nunca que fué calentado, fecundado y expuesto á la vida por las mentes más puras, aisladas en un ambiente de reflexiva concentración. Los orígenes se en-

cuentran en la soledad de las celdas, de los calabozos, de los gabinetes de estudio. Pocos ven el comienzo de un manantial en la gota de agua que se filtra por la roca. Los grandes pensadores han sido casi siempre los grandes taciturnos. Las ideas madres nacen, crecen y se fertilizan en el silencio. Una exhibición prematura las marchitaría antes de tiempo, al igual de las vírgenes núbiles que se lanzan al bullicio mundanal sin esperar que su corazón, todavía en capullo, se expanda y ofrezca las primeras rosas. Una vez fortalecidas, se esparcen como simientes en el surco de la conciencia pública. Son trazadas en el papel por plumas relampagueantes. Surgen los oradores verbales y las enseñan á las muchedumbres, formando con sus conceptos polícromas sinfonías de palabras. Por último, llegan al dominio de los pueblos, se despeñan como torrentes iracundos ó se extienden como ríos majestuosos; pero siempre depuran y vivifican, hasta que otras vienen después, de igual manera elaboradas en el curso de solitarias gestaciones, á iluminar como faros esplendentes la ruta de los siglos.

¡Salud á los creadores! ¡Salud al enclaustrado de la parda capucha y de cabeza blanca que, recatándose del dogma, interpretó las sencillas aspiraciones del alma antigua; al huraño filósofo que desentrañó la severa metafísica de los viejos mitos; al meditabundo poeta que remontó su númen á las inexploradas alturas donde bullen nebulosas de astros y alientan apocalípticas visiones; salud al asceta indio que medita sobre el *nirvana* con una piedra por cojín, insensible á todo lo que no sea la fusión de su *ego* inmortal con el hálito de los mundos! Ellos son las enhiestas estribaciones de los montes, que parecen rasgar el cielo con sus agudos picachos, é imponen al hombre mediocre que se agita en las faldas lo mismo que el silencio de las cimas, donde la divinidad muestra sus vislumbres con los opalinos reflejos de las nieves eternas.

•

El Silencio, el Sueño y la Muerte son hermanos. Los tres se reúnen en una tumba. Y esa tumba, que aparece á los ojos humanos como lóbrego laboratorio de materiales corrupciones, es en realidad luminosa ventana abierta á lo infinito. El Misterio la guarda. ¡Silencio!...

Eugenio Astol.

Ponce.—Puerto Rico.

EL REGALO DE LOS DIOSES

§ V.—EL CINCO Y EL SEIS

No creo que pueda ser el supuesto y legendario sello de Salomón el pentágono, á pesar de los misterios y las enseñanzas que puedan hallarse en él, y de ser diputado como tal por algunas autoridades en el asunto.

Si realmente ha poseído Salomón un sello, ó ha existido un dibujo que simbolizase como grande y definitiva expresión toda la sabiduría humana de un pasado remoto, sí, pero que llega hasta nuestro presente, ese sello ó ese dibujo debía ser susceptible de mil interpretaciones, debía de tener un sinnúmero de claves, debía, en fin, compendiar, cifrar y recordar á manera de un memorialin, de una habilidad mnemotécnica, una gran parte de los conocimientos humanos y de las revelaciones divinas. El pentágono, la pentalfa ó la estrella de cinco puntas debía de ser así una clave social, astronómica, física, química, teológica, etcétera, una clave reducida, sí, pero grande y total de todo el saber. Pero el pentágono claramente no simboliza más que la mano, el hombre y el nudo del misterio.

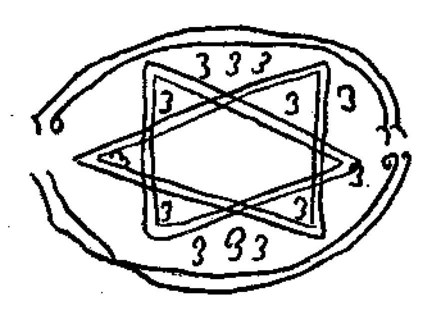
Con más fortuna se puede reflexionar sobre el exágono ó la exalfa que contiene en sí, desde luego, una clave más universal y eterna.

Si atendemos, por ejemplo, á la antigüedad ó primordialidad del signo, observaremos que el exágono es más universal y más antiguo en su representación.

El orden natural de los números es, en efecto, el de su seriación y el orden natural de los polígonos, así como el de los poliedros lo mismo, aunque el de éstos últimos pudiera discutirse. Con todo, el exágono puede considerarse como anterior al pentágono en cuanto á figuras generadoras de la pentalfa y de la exalfa. Así, si prolongando los lados del pentágono se genera la pentalfa y es el primer polígono engendrado por la prolongación de los lados, en cambio la exalfa es el primero que

se ofrece por la duplicación del triángulo, el primero de todos los polígonos, y en una ordenación lógica y rigurosa de las variaciones que puede sufrir el triángulo aparecerá antes la exalfa que la pentalfa. Esta simparidad de la pentalfa, consecuencia de la masculinidad del pentágono, un polígono primo, ha podido ser acaso una razón oculta de las varias que han podido aducirse para la exaltación de la estrella de cinco puntas como el gran símbolo salomónico, pero á ella puede oponerse la feminidad del exágono consecuencia de su maternidad, de la dualidad que preside á su polígono generador, basado sobre la idea par.

En la India es conocida, como ya se ha dicho, la exalfa como el sello de Vishnu, é igualmente es celebrada en muchos pueblos antiguos como un símbolo ó una representación sagrada. El Rev. Samuel Mateer, según dice Mad. H. P. Blavatsky, en una obra titulada *El Campo de Caridad*, da con un facsímil de los amuletos que vió en un libro antiquísimo que poseía sobre encantos y fórmulas mágicas en el lenguaje malayalín, el siguiente que se dice es eficaz para calmar el temblor por la posesión diabólica, y que ha de dibujarse para el efecto sobre una planta que tiene el jugo lechoso y á la que se ha de traspasar con un clavo (1).



Entre los egipcios era un símbolo de la generación y representaba la unión del agua con el fuego.

En la cornisa del templo del Sol en Uxmal (Yucatán) campea de trecho en trecho el exágono como un signo intermedio entre el sello salomónico y el horus egipcio. Y bueno será recordar que lord Kingsborough atribuye á una emigración judía toda la civilización de la antigua América Central.

En el único templo que tienen los yesidís, en Sheikh-Adi (Kurdistan), y que probablemente fué, según se cree, una iglesia cristiana consagrada á San Tadeo, campea el sello salomónico en la clave de su puerta, y es probable también que este

(1) H. P. Blavatsky.—*Isis sin velo*, I, pág. 212 y 213.

signo, como tantos otros que allí se ven, haya servido para que la ignorancia extendiese que esa tribu agonizante rinde culto al Demonio, lo que no es cierto en absoluto.

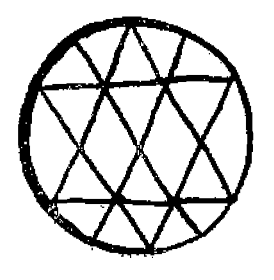


Creo, en fin, que podrían hallarse muchas representaciones del sello salomónico en diversos países y todas ellas de la mayor y más remota antigüedad.

El doble triángulo no cabe duda que no es ni más ni menos que un símbolo indio, que el doble triángulo de los brahmanes ó el Shvi-Antara.

Mad. H. P. Blavatsky dice: «El triángulo con el vértice hacia abajo es el símbolo de Vishnu, el Dios del Principio húmedo y del Agua, siendo Naràyana el Principio moviente en el Nàra, ó las aguas; mientras que el triángulo con el vértice hacia arriba es Siva, el Principio del Fuego simbolizado por la triple llama en su mano. Estos dos triángulos enlazados, llamados erróneamente el «sello de Salomón»—los cuales forman también el emblema de nuestra Sociedad (1)—son los que producen á la vez el Septenario y la Triada y constituyen la Década» (2).

No debemos, en verdad, denominar á la exalfa ó exágono sello de Salomón; es un error hacerlo así, como dice H. P. Blavatsky, porque no fué Salomón su inventor, sino acaso uno de los que más fervientemente le adoptaron. Pero le seguirémos denominando así para hacernos entender de la mayoría que por tal nombre lo conoce. En los antiguos Misterios fué un símbolo físico de la naturaleza, y en la India védica lo vemos exaltado en este sentido. En la magia india (3), después de cada oblación no debe olvidar el creyente en conceder á cada región celeste *(diças)* la parte que le corresponde; así los seis dioses que personifican los seis puntos del espacio reciben su porción,



---

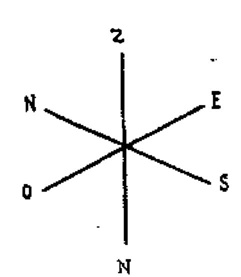
(1) La Sociedad Teosófica.

(2) H. P. Blavatsky.—*Doctrina Secreta*, II, pág. 547, edic. castellana.

(3) Henry.—*Obra citada*, pág. 46.

pues la ofrenda ha de extenderse en seis partes, invocando por este orden las direcciones: Este, Sur, Oeste, Norte, Nadir y Zenit. El Atharva Veda tiene un himno especial para esta ceremonia, en la que alguien ha querido ver más bien una imposición de la liturgia que una práctica de la auténtica y primitiva magia.

Esta misma idea de los seis sostenes, de los seis constructores del espacio, la vemos recogida por los primeros cristianos, por los gnósticos, mejor dicho. En una de las visiones de Hermas aparecen los seis ángeles de Dios «que fueron creados primeramente, y á los cuales entregó el Señor todas las criaturas para que construyesen y dominasen en todas ellas» (1), construyendo la gran Torre de la Iglesia: la Iglesia, el mundo entero, como si dijéramos.



Esta exada, que hoy puede formar cualquier cristiano con los cuatro evangelistas, el Señor y el Diablo, ha salido de la conjunción de los dos triángulos indios que como el agua y el fuego se ofrecen en una época muy inmediata, y que antes fueron la representación de Agni, del mismo calor. Las madres de Agni, los dos trozos de madera, los Aranis, macho y hembra, engendran á su divino hijo. Y Pramatha y Arany, simplificados, se han visto luego como la cruz protohistórica, precristiana, y con más razón como la divina svástica.

El tránsito del tres ígneo al seis ígneo y de éste al seis angélico, lo consigna el obscuro, el oculto Heráclito (500 años antes de Jesucristo). Este filósofo es el primero que nos habla en occidente del fuego, al que considera como el Primer Principio del que se derivan Seis Radicales. Fué el primero en lanzar esta hermosa frase que ha quedado para la gran mayoría como una mera metáfora: «Nuestra alma es una chispa divina», y cuyo alcance podemos vislumbrar ahora. Empedocles (460 años antes de Jesucristo) reconoció también en su época la existencia de Seis Radicales y éstos fueron los cuatro elementos, mas el Amor y el Odio. Antes que ellos, Pitágoras (580 años antes de Jesucristo) había pensado también en el seis, en la exada,

(1) San Hermas.—*El Pastor*, lib. I, visión III, cap. 4.

pero no tan precisamente como sus continuadores; y cuando la conquista del saber dejó de ser entre los griegos la construcción de una enciclopedia, después de Empedocles y á fines de los días de Sócrates (469-399 años antes de Jesucristo), cuando el saber y la filosofía perdieron su condición sagrada, prostituyéndose en los diálogos públicos, el pensamiento se apartó de los grandes símbolos, se hizo humano, torpemente humano contra todo lo verdaderamente divino. Al aparecer otra época, los días de la gnosis, cuando la enciclopedia vuelve á ser una necesidad, vuelve á surgir el símbolo, y es claro, es cierto, Simón de Giton, Simón el Mago (37 años de Jesucristo), como observa Hipólito, recoge de los teósofos helenos el fuego y los Seis Radicales. No podía ser de otro modo. Simón reconoce en el Fuego El Ilimitado poder, el Demiurgo, la Raíz de todas las cosas, establece los Seis Radicales y en apoyo de su tésis recuerda aquellas palabras antiguas que como un eco de la Doctrina Secreta conociera en otro tiempo Israel. «Y se le apareció el Señor en llama de fuego en medio de una zarza; y veía que la zarza ardía sin consumirse». Valentín (160 años de Jesucristo), el autor de *Pistis Sophia,* sigue á su vez las huellas de Simón Mago, y la Mente, la Verdad, el Mundo, la Vida, la Iglesia y el hombre, son claramente los Seis Radicales de aquel calumniado gnóstico, la Mente, la Inteligencia, la Voz, el Nombre, la Razón y el Pensamiento.

Esta exada palpitará luego en toda la cábala; y Miguel, Gabriel, Suvid, Rafael, Thantabaoth y Erataoth, correspondiendo á las seis constelaciones que se les asignan: la Osa, el Dragón, el Aguila, el León, el Can y el Toro llegan á Judea, ¿qué digo? á todo el mundo hebreo, procedentes esta vez de Persia. Es la exada caldea ajustada y traducida para el pueblo de la cábala.

«Es probable—dice King—que los primeros dioses de la raza aria, antes de surgir el indo y el zend, fuesen los poderes de la naturaleza: *Indra,* el trueno; *Mithra,* el relámpago; *Vayu,* el viento; *Agni,* el fuego; *Armaiti,* la tierra y *Soma,* la embriaguez» (1).

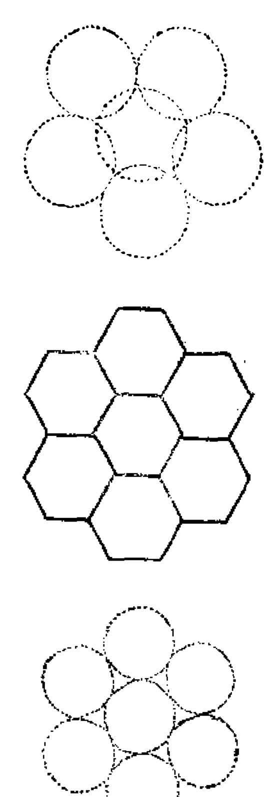
Es curioso que King, tan refractario á la exada, ofrezca ésta y la presente como una de las más antiguas.

Por lo que se refiere á la exada angélica que, como he dicho,

(1) KING.—*Obra citada,* pág. 31.

puede constituirse hoy con los cuatro evangelistas, el Señor y el Demonio, ya que los primeros no son sino un remedo de los cuatro guardianes del globo, y los dos últimos otros dos ángeles: el primero el del bien, conocido en otro tiempo como el *Angel del gran consejo* (1), y el segundo como *El Rebelde;* esta exada desaparece pronto cuando el papa Zacarías (741 años de Jesucristo) acuerda reducirla á la trinidad arcangélica, que actualmente conocen los católicos romanos.

La pentalfa no puede exaltarse tanto, y la exalfa, en cambio, viene á ser como una clave físico-mística, una perfecta clave matemática. En la exalfa está contenido, además, todo el simbolismo de la estrella de cinco puntas. Mad. H. P. Blavatsky dice á este propósito refiriéndose al exágono estrellado: «Todos los diez números están contenidos en él. Pues con un punto en el medio ó en el centro es un signo *séptuple* ó septenario; sus triángulos denotan el número tres ó la Triada; los dos triángulos muestran la presencia del Binario; los triángulos con el punto central común á ambos producen el Cuaternario; las seis puntas hacen el Senario, y el punto central la Unidad; el Quinario está trazado por combinación, como un compuesto de *dos* triángulos, el número *par* y de *tres* lados en cada triángulo, el primer número impar» (2).



Pero hay más. El exágono puede considerarse como un símbolo ó una clave de la construcción ó constitución social. Alrededor de un círculo sólo pueden trazarse seis círculos que tengan el mismo radio, círculos que estrechándose más y más, aplanando sus puntos de tangencia se deforman hasta construir un sistema celular, como aquel en que viven las abejas. Esta es la razón, y no

(1) Dionisio Areopagita.—*La jerarquía celeste*, cap. IV.
(2) H. P. Blavatsky.—*Doctrina Secreta*, II, pág. 548, edic. castellana.

otra de la forma de sus celdas. Un aplastamiento mayor resulta de todo punto imposible entre cuerpos del mismo diámetro. Un estrechamiento máximo haría saltar al cuerpo del centro y sólo podrían luchar cinco sitiadores que poseyesen idéntico radio. Así, sólo pueden construirse cinco círculos tangentes entre sí y secantes á un sexto, que irán destrozándole á medida que se aproximen, desfigurándose hasta engendrar un sistema pentagonal.

En esta primera comparación entre la exalfa y la pentalfa no se hace más que apuntar la supremacía sobre la segunda. Espero que en definitiva ésta quedará establecida más adelante.

RAFAEL URBANO

Notas, Recortes y Noticias.

La próxima elección á la presidencia. Las elecciones para la presidencia de la Sociedad Teosófica se verificarán á partir del 1.° del próximo Mayo, pudiendo emitirse los sufragios hasta el último día de dicho mes.

Y únicamente tienen derecho á emisión los individuos que oficialmente estén inscriptos como miembros de aquélla en cualquiera Rama oficialmente reconocida.

Por el Coronel Olcott. Sabemos que se trata de elevar un monumento por pública suscripción entre todos los teosofistas, á la memoria del fallecido Presidente Fundador de la Sociedad Teosófica, el Coronel H. S. Olcott. Si el proyecto, como parece, llega á realizarse, oportunamente indicaremos cuándo y cómo han de hacerse los donativos.

Nueva revista. Ha empezado á publicarse en Sofia (Bulgaria), una preciosa revista teosófica *El Path* (El sendero), bajo la dirección de Sofronio Nicroff.

Es una prueba de la fuerza y del desarrollo que han alcanzado en aquel país las enseñanzas teosóficas y de lo fructuosas que han sido las varias traducciones que se han hecho al idioma del país de las obras de Annie Besant y de otros escritores.

Deseamos á nuestra revista hermana una próspera vida y la mayor difusión.

Molinos en Holanda. La Asociación de publicaciones teosóficas de Amsterdam (Amsteldijk, 76-79), ha publicado recientemente una versión holandesa de la *Guía Espiritual* de Miguel de Molinos debida á la pluma de nuestro hermano y amigo, R. Lensselinck, tan ilustrado como modesto hispanófilo.

Agradecemos verdaderamente tan meritorio y excelente trabajo, y quedamos obligados á esta obra de fraternidad y de difusión que corresponderemos como merece.

Mil plácemes merece también el hermoso trabajo tipográfico de los Sres. Duwaer y Van Ginkel, que realza las condiones tipográficas de la obra y ofrece desde luego la mejor edición extranjera del libro de nuestro místico.

Ojalá en justa correspondencia podamos en breve plazo resucitar esas bellas traducciones de la mística flamenca que yacen en el más lamentable olvido de nuestras bibliotecas, y volver á la vida de nuestro espíritu las enseñanzas de los Ruysbrœck y sus discípulos.

Nueva Rama. Con fecha 16 de Enero, dependiendo de la Sección Cubana, se fundó en Ponce (Puerto Rico) la Rama *Ananda.*

Es el primer núcleo de tal carácter que se funda en Puerto Rico, donde era ya de imperiosa necesidad la continuación de ese centro, si no se quería adquirir por los teosofistas del país una grave responsabilidad.

El Consejo directivo lo constituyen D. Esteban C. Canevaro, Presidente; D. Teodoro Moscoro, Tesorero; D. Justo R. Rizera, D. Luis Porrata Doria, D. Juan Herdman y D. Luis Torregrosa, Vocales y D. Eugenio Astol, Secretario.

La dirección á la Rama á nombre del Secretario: Ponce (Puerto Rico), Rama Ananda P. O. Box.

Reciba la nueva Rama el testimonio de nuestra cordial y fraternal enhorabuena, y cuente con recibir los mejores auxilios por los buenos pensamientos que ha puesto en circulación al realizar su obra.

Una religión nueva. Nueva, precisamente, no; pues se trata de una desviación de las ideas religiosas de los

mormones, pero vamos, es nueva en el orden del tiempo en el vecino reino de Portugal. Nos referimos al *Adventismo* que ha fijado sus cuarteles en Lisboa.

El *Adventismo* es una religión norte-americana, y hace únicamente tres años que ha empezado á manifestarse en Portugal.

En Septiembre de 1904, llegó á Lisboa la primera misión y la segunda, precedente del Brasil en 1906, se dirigió á Oporto.

Los *adventistas*, que tienen adeptos en Lisboa y en Oporto, son hombres de origen religioso americano é igualmente aguardan la venida de Cristo; pero profesan una moral muy superior á la mormónica, que era poligámica. Estos se pueden contar bajo cierto aspecto entre las sectas del protestantismo novísimo. En los Estados Unidos se halla extendido, y el Estado no la persigue como perseguía á los mormones.

En la calle de San Bernardo, barrío lisbonense de la Estrella, y en el pequeño templo de esta religión—dice un periódico—el Sr. Renifro, ministro de ella, daba á eso de las siete y media el día de Jueves Santo, una conferencia sobre el alma para probar que cuando la doctrina es la de la Biblia en ambos testamentos, el alma no es según ellos inmortal por su propia naturaleza; la inmortalidad la concede Dios al que la merece y lo hará eso cuando se realice la vuelta de Jesucristo en el último día en que el mundo será destruído por el fuego; en cuanto Jesús se eleve al cielo con los justos inmortales, los otros no resucitarán.

Los adventistas hacen por ley el decálogo de Moisés.

En los templos adventistas no hay ningún signo religioso; no hay más que mapas y encerados, un púlpito y órgano; celebran sus cultos los miércoles y sábados para disertar sobre la Biblia y entonar sus cánticos.

Todo esto se hace en Portugal pública y libremente porque así lo permite la constitución liberal de aquel reino.

La sensibilidad de las plantas. El profesor Roll, de Berlín, acaba de hacer unos interesantes experimentos acerca de la sensibilidad de las plantas que, además de comprobar cuantos se han realizado anteriormente, dan motivo para sospechar en ese reino inferior facultades casi mentales, ya que se observa que eligen y distinguen, buscando el sol, apartándose de él ó tomando las mejores posiciones para la vida.

Todos estos hechos, demasiado conocidos, parece que se explican más definitivamente por el citado profesor, que anuncia para un plazo muy breve la publicación de sus personales experimentos, que se dice han de llamar la atención del mundo científico.

BIBLIOGRAFÍA

H. Höffding.—*Historia de la filosofía moderna.*—Tomo I, un vol., D. Jorro, editor, Paz, 26, Madrid.

Mark Baldwin y Harald Höffding son los dos filósofos contemporáneos que después del éxito exagerado de Nietzche han conquistado mayor público y conseguido mayor notoriedad. *El bosquejo de una psicología basada en la experiencia*, de Höffding, publicada también por esta casa editora, y el éxito que lograra la han decidido á publicar esta segunda obra del escritor escandinavo, que es quizás su mejor y más duradero trabajo, así como el más original.

El profesor Höffding, filósofo también, y buen filósofo, como se exige para escribir una historia de la filosofía, ha ideado para trazarla un procedimiento singular y nuevo, fijándose, ante todo, en los grandes problemas que intenta resolver la actividad filosófica moderna.

Todos los problemas que afectan á la filosofía, no afectan en realidad á su historia, como no todos los sucesos y los hechos acaecidos en un país han de consignarse en sus crónicas. Las cuestiones secundarias deben ocupar un lugar secundario y segundo, y muchos de ellos sólo deben esbozarse como las figuras de un último término, en la que toda precisión de la forma ó fuerza del colorido mentirá la verdad que se pintase y quitaría proporción, extensión, espacio y personalidad á la figura de un primer plano.

Los problemas principales de la moderna indagación filosófica que parte, según Höffding, del Renacimiento, pueden reducirse á estos cuatro:

1.° *El problema del conocimiento*, esto es, el problema lógico. Historia del desenvolvimiento de la posibilidad de una disciplina para conocer.

2.° *El problema de la existencia*, esto es, el problema de la vida del hombre y del mundo. Historia de las hipótesis verosímiles de la concepción general del mundo.

3.° *El problema de la estimación de valores*, esto es, el problema ético. Historia de las relaciones humanas y de sus juicios en relación de unos hombres con otros.

4.° *El problema de la conciencia*, esto es, el problema psicológico. Historia de las posibilidades del alma.

U. G.

Dott. A. Auro. — *Qualche cenno su l'occultismo e Società Teosofica.* Roma, 1907.

Es la cuarta edición de este precioso opúsculo la que acaba de dar á la estampa la Rama «Roma» de la Sociedad Teosófica de Italia.

Se trata de un manual, mejor decir, de una cartilla teosófica admirablemente concebida y desarrollada, y que en verdad puede satisfacer, no ya la curiosidad de los que desean saber lo que significa el movimiento teosófico mundial, sino comenzar sistemáticamente el estudio de sus enseñanzas.

Las obras de este carácter son dignas del mayor elogio y merece que se estimule ese trabajo porque satisfacen muchas necesidades á la vez. Así parece que lo ha comprendido la Rama «Roma» y, en efecto, este opúsculo suministra en sus treinta y dós páginas todas aquellas noticias que pueden consignarse en tan reducido espacio, con la mayor claridad, con el mejor orden y la más inmediata modernidad.

R. U.

Artes Gráficas Palacios, Arenal, 27.